

# Identity の概念と生活指導

原 野 利 彦

## Identity and Guidance in School

Toshihiko HARANO

### 序

生活指導はすぐれて感受性を喚起するようなことばを用いて子どもにかかわらねばならぬ。だがそれこそ現在の教師達が最も不得意とするところでもある。ステレオタイプのことばしか用いえない状況をこえて、子どもが経験を自らの経験となしえてゆくための準拠や指針を与えたいものである。そのためには全体的な感覚そのものを直視しうる概念を入手せねばなるまい。私はその一つとしてidentityなる概念を検討してみたい。

最近、自我心理学や組織論などにおいても identity の概念はその有用性を確立されたかにみえる。本稿ではこの概念が生活指導の領域にも生かされないかどうかを検討してみる。その主なねらいは、この概念が主体性の確立を求める上での有用性を見せつつも、これが現代の管理社会に適応するための自己規制の概念に転換する危険を有しないかどうかを吟味することにある。

### 〔 I 〕

identity の概念は、このことばを日常語より拾い出し、学問的用語に仕上げた E. H. Erikson 自身も認めるように不明確である。だが彼はむしろその不明確さを積極的に評価するように我々に促す。たとえば彼が W. James や S. Freud の書簡や講演からこの identity ということばにふさわしい内容を取り出そうとする時、次のようなことをいう。

- (1) それは情緒的なもやもやしたものであり、言語化や操作化が困難なものである。
- (2) だが、思索や行為の決断をする時に、原理的役割を果たすものである。
- (3) 保証なしの状態（たとえば少数派として孤立した場合）において、はじめて力を発揮する能動的な緊張感である<sup>(1)</sup>。

彼は identity の概念が様々な分野で有効な概念として鍛えられることを望んではいるが、「学者仲間のつきあいをうまく続けるために、それを無害な概念として消毒し、変形しようとする人々」を拒否する。我々としては、概念的せんさくよりも、むしろ Erikson の提起する問題意識の深さにこそ注目すべきである。operational 概念として取扱うより、sensitizing 概念として理解の方がふさわしい。

ところで Erikson は ego identity と self identity とを区別する。それは G. H. Mead の

いう〈I〉と〈Me〉の区別にも相当するだろう。前者は「いかなる時にも、すべての印象、記憶、衝動を選抜し、総合化することによって我々の首尾一貫した存在を保護してくれる内的『機関』という領域」をいう。後者は対象化されたものとしての自己の側面をさす<sup>(2)</sup>。勿論 Erikson はつねに両者を厳密に区別しているわけではないが。そこで ego identity を次のようなものということができるだろう。つまり自己を時間的に連続しているもの、内容的に統一であるもの、単なる「役割」を果たす自己ではなく、錯綜する役割群を個人において統合しうる力を意味する<sup>(2)</sup>。

## 〔II〕

Erikson は ego identity 成立の一つの要件として、自己が時間的に連続していると感じられることを挙げている。まずこの問題からとりあげてみよう。つまり近代人特有の不安感、恐怖の一つである時間の断片化に対して、この identity の概念がどこまでリアルに対応しうるのか、という問題である。たとえば、近代的「我」の概念の鼻祖ともいべき R. Descartes にさえこの不安があることを知る。Georges Poulet は、その著「人間的時間の研究」の中で、Descartes の次のようなことばを引用する。「少し以前に私が存在したということから、今私が存在するはずだという結果は生じない……」「私が今存在するということから、私がのちにもまだ存在するはずだという結果は生じない……」「われわれが今存在するということから、のちにわれわれが存在するという結果は必然的には生じない。もし何らかの原因が……。」そして Poulet はつづけて次のように概括する。「一瞬間が他の瞬間のうちに継続されていることをわれわれに請あってくれるものは何もない。この瞬間とそれにつづく瞬間とを橋わたしする何ものかが存在することをわれわれに保証してくれるものは何もない。こうして各瞬間という、この終わりのないものの終わりには、おそらくもはや何ものもない。あるのはただ人間がおちこんでゆく穴だけである。これがあらゆる苦悩のうちでもっとも烈しい苦悩、Descartes のいう〈おびえ〉である。時間の中の欠落に対するおびえ、これに対しては神への真の飛躍をのぞいては救いはない。」(傍点は Poulet)<sup>(3)</sup>

この断片化した時間への不安は、社会的時間と主観的時間との調和というモデルをよびよせる。しかしこれは社会的分業がまだ単純な時代においては比較的到達しやすいイメージだろう。そこでは成員がお互いによく知りあっており、自分が何ものであるか、ということも知っている。そこには identity をめぐる問題は存在しないし、〈自分は何ものであるのか〉という問は意識にのぼってこないからである<sup>(4)</sup>。だが分業の進展と知識の配分の複雑化は、様々な意味ある他者が、かなり内容が異なる社会的現実を個人に媒介するということが起る。それも極めて相反する仕方である場合が多い。個々人はそこで単に迷うだけでなく、内面的な〈裏切り者〉意識に悩むこともある。即ち、ある行為の選択が内面化された他者Aに対して忠実であっても、他者Bに対しては裏切りである、というように相反する価値の中で、たえず自らを裏切り者として位置づけなければならない場合である。

つまり、断片化した時間が社会的現実となっている時に、identity が要求され、その重要な契機として連続する時間を感じとることが要請される。だがかかると要請は、たえず〈何者かであること〉を是とし、〈何者でもないこと〉を非とする構造を有するという限界をもつ。これを少し詳しく考えてみよう。われわれは時間的観点から identity を考える時、次

の3つの場合があることを知る。

- (1) 既存の社会の制度的プログラムに従って予め定義された枠組に従う identity
- (2) 対抗的社会の形成へと結晶化してゆく対抗的 identity
- (3) 対抗的社会へと結晶化させてゆく見込みを見出せないか、もしくは予めそれを放棄しながら、既存のプログラムや対抗的プログラムから潜在的に自由であろうとし、浮遊しつづける identity

しかし、(3)の identity は Erikson やその他の identity 論者達からは視野の外におかれている。たとえば P. L. Barger と T. Luckmann は多くの社会で、「不具者」「私生児」という命名によって不名誉な identity を背負わされている者達を例にとりあげながら次のように言う。「社会化が不成功に終わる人間自身は、明確に輪郭づけられた一つのタイプに属する人間として、社会的にあらかじめ定義されている——たとえば不具者、私生児、白痴等々として。それゆえ、ときによって彼自身の意識の中にこれとは逆の自己現認があらわれることがあったとしても、それらは一般的な幻想以上の何ものかに自らを変える妥当性構造を全く欠いているのである<sup>(5)</sup>。」即ち identity を浮遊させておくだけでは、結局のところ既存の社会制度の中でマイナスの identity を背負わされつづけるだけだ、というのである。つまり何らかの「蓄積的な構造的帰結」をもたらす identity に高い評価を与えるのである。確に対抗文化への積極的誘いのあるかかろ考えは正しいのだろう。だがこの正しさの影に次の不正がおおいかくされる。つまり構造化されぬものは無価値なのだ、という断定がおおいかくされる。勿論、類似の出来事の時間的系列化が深層からの構造化としての制度を可能にしているわけであるから既存の枠組を変更する際には深層からのエネルギーを組織することを求めている。

しかしその時間的構造化そのものが近代的西欧の過去——現在——未来の直線的な時間のシエマから発想され、このシエマからの離脱を断片化としてとらえ、その上で断片化を拒否する同一性を要請する、という構造になっているのである。約言すれば、近代西欧的時間観の投射において無秩序、断片化を見出し、これの克服を求めているのが、時間的連続性をその一つの内実とする identity の概念であろう。時間の local 化がもっと先鋭に提起された上での同一性の主張でなければ、既存の制度化された時間へ無自覚のうちにくみ込まれてしまって identity を確保しているつもりになっている者達や、それを理論的に支える者たちの共犯者となるだろう。

かかる観点からみるならば、Erikson が十分に根底的である場合は、彼が時間の local 性をいう時であることが分る。例えばアメリカの黒人の母親が文字以外の表現手段を用いて、生れることはよいことであり、有色人種として生れてこようが、あたたかく迎えらるるに値するということを子どもに話し、いい伝えていくことの積極的意味を述べる時などである。白人の文字文化への統合を（文盲の故にでもあるが、むしろ文盲という立場を逆手にとるという結果によって）拒否し、local な時間を自然発生的に形成する有様がそこで肯定的に語られている<sup>(1)</sup>。人は Erikson が社会的時間と個人的時間との合致を述べることに幻惑されて、不一致を病理現象とみたり、もしくはその中に〈革命性〉を見出すことに Erikson の真価があると思う場合が多い<sup>(6)</sup>。勿論 Erikson の今までの著作の数々を見ればそういうとらえ方をされる方が正確であるといえるだろう。しかし Erikson の深さはそれをこえ

て、不十分ではあれ、時間の local 性に気づいているところにある。次のような主張はそのことを端的に示すだろう。結婚しないで母親になることを繰り返す黒人女性に対して、社会福祉活動にたずさわる人々が、もうこれ以上そのようなことをしないようにと度々勧告している。それにもかかわらずまたこのような母親になることを繰り返す者達に対して、社会福祉の適用を中止しようという活動家達がいる。かかる「善意の」活動家をみながら Erikson は次の Kenneth B. Clark のことばを賛意をこめて引用する。「そうした問題への接近の仕方は、空疎なそして時には偽善的な道徳を説く結果になり、そのために、青年の、人に受け入れられたいという望み、また identity を見出したいという熱望をはぐらかしてしまうのである。青年のこの熱望は、いいかえれば、不滅の忠誠と永遠性というようなものを別に担保にするわけでもなく、ただ瞬間であってもよい、誰か他の者にとって自分が意味のある存在でありたいという欲求なのである。……それに、持続的で忠誠の深い関係に身を委ねることは、失敗した場合を考えると、余りに危険度が大きいと思われるのだ。人間関係の実在価値は、このほかに関係のあり様がないという唯一価値にほかならない<sup>(1)</sup>。」

このように、Erikson は identity の内実を「瞬間」ともいえるものにも求めているのである。時間的連続性を identity の内実として固執するかぎり、Erikson がなぜかかる K. Clark のことばを引用したかが分らなくなるだろう。勿論これは A. Maslow のいう「頂上体験」Peak-experience とは何の関係もない。というのは、負の identity の側面をけずりおとした Maslow の見解からは、通俗的な道徳主義にすべりこむ identity の概念しか生じないからである。時間的連続性を identity の重要な契機として採用することに十分注意深くなければ、かかる Maslow 的見解を無批判に摂取することになるだろう<sup>(6)</sup>。

### 〔Ⅲ〕

次に自己イメージの一貫性という identity の契機を検討する。自己が責任ある存在としてあるには、衝動的行動を未然にコントロールすることが求められる。そのためには自己イメージの一貫性、安定性が要求される。そこでは、その逆の状況、つまり自己イメージの不連続、拡散、不安定はマイナスのイメージを与えられる。

これは専ら次のような理由から正当化されている。即ち現代社会では、個人は極めて多様で錯雑した諸制度からコントロールされる。この一貫性の不明な多元的社会のコントロールのもとに、一個の個人として生きるためには、一貫し、安定した identity を形成する以外にはない。それによってこそ個人は、次々と生起する事柄をすべて新しい状況として扱わねばならぬという途方もない負担から免れ、一定のパターンで類似性を諸状況の中に見出し、組織し、生きることができる、というわけである。

だがここで問題とされねばならぬのは、安定した自己イメージの必要性は、気分としては納得しうるが、その可能性の根拠がどこまでつめられているのか、ということである。注目すべきは自己組織化の過程が自己解体の過程でもあるということだ。勿論これは組織するためには古きものを解体しつつ進まなければならない、などという常識的な意味でいっているわけではない。ここで M. Foucault の〈われ語る〉という観点からの〈われ〉の検討をみてみよう。R. Descartes の〈われ思う〉のかわりに Foucault は〈われ語る (je parle)〉を用いる。

彼は“La pensée du dehors, 1966”の中で次のようにいう。「私は話す」は、それに一つの目的節をもって支えとしなければならない。つまり「私は何かを話す」のである。ところが「私は話す」にはこのディスクールが欠けている。「私は話す」なるものが、その主権の拠点としているのは、他のあらゆる言語の不在なのであり、私がそれについて話しているディスクールは、私が“私は話す”という瞬間に言表される赤裸さに先立って存在するものではないし、私が口をつぐむまさにその瞬間に消え失せてしまう。言語活動のあらゆる可能性が、ここでは、言語活動がその中で成就される他動性によって干あがってしまっているのだ。それをとり囲むものは砂漠である<sup>(7)</sup>。」

こうして「私は話す」によって、「私」は消滅する。自己の「安定したイメージ」への手続きとしてのことばを前にして、私の存在がかき消される。「主体が締めだされている言語への突破口、言語のエートルの現われと、自己同一性への自意識とのあいだの、たぶん救いようのない一致不可能が明るみに出されたこと、これが今日、文化のさまざまな地点において告知されている体験である……<sup>(8)</sup>。」

極度に複雑化した現代の社会では、この〈他動性によって干あがってしまう〉感覚が一般化する。もはやブルジョア社会とともに成立した理性的な自律的自我組織という要求はリアリティーを失っている。Jürgen Habermas もいうように、現代の社会体制は、「その統一を、もはや社会化された個々人の自己確認の形成という回路を経ることなく演出しよう<sup>(9)</sup>」のである。そしてこの社会では、

- (1) 明確な個人の解体が表面化せず、なくずしの解体、即ち解体といえるか否かの許容閾が極めて不明確なままに進行する。
- (2) 意図的構造化と、それのもたらす副次的効果との区別が不明確であり、しかもそれが個々人の能力の問題ということでもなく、本来的なものと考えられる時、自己イメージの一貫性なる虚構のイメージがあろうとも、現実には誰もが自己システムを掌握していない、ということになる<sup>(10)</sup>。
- (3) 錯綜する制度的コントロールの下では、例えば、補償請求をまねきそうな責任能力は極力回避される。自己イメージの一貫性、安定による責任能力を培うことは自己破壊にもつながりかねない。

このように個人のシステム、安定した自己イメージは、一つの要請でありえても、もはやうしろむきの形而上学的回想以上のものではありえないようである。だからこそ identity を論ずる際に、〈自己同一性を保証するためには、個人の道徳、知的体系が社会的にも是認されなければならぬ〉などの前提が無批判にふまえられれば、その議論が精彩に欠けるのである。自我と集団の同一性は、渾沌と偶発事の回避への要求にもとづいて主張される。つまり生命周期や社会化における危機―病氣、不安、死など―に結びつけられてこの同一性は語られている。だがもはや社会の同一性は個人の危機に媒介されないし、個人の危機は社会ときりはなされ、全くの私事となっているのが現代社会の特徴である。そして「学問はもう世界像としての機能を引き受けることはできない<sup>(11)</sup>。」個人の生活上の危機は、今や科学にとっては個々の偶発事でしかない。

これに関して Herbert Marcuse は様々な例をその著“One-Dimensional Man, 1964”であげているが、今その一例を示してみよう<sup>(12)</sup>。ある工場労働者が「賃金があまりにも低す

ぎる」という不満をもったとする。すると研究者達は、これらの不満が「はっきりしない曖昧な用語」を含み、「一般に認められた規準」への「客観的な関連づけ」を欠いたことばで述べられている、ということに気付く。そこでその不満をもつ労働者にインタビューをし、「彼の妻が入院中で、彼は自分の背負いこんだ医者への支払いに頭を悩ましていた」ということが明らかになったとする。そこでこの不満は次のように説明される。「この場合、その不満の潜在的内容はその労働者の現在の稼ぎが、妻の病気のために、当座の財政的支出をまかなうには不十分だという事実にある。」このようにして、個々の労働者の労使条件をこえて、労働者の賃金の一般的低さや、そもそも「賃金労働者」なる概念でとらえられる人間の存在の仕方に対する疑問を発生させる地盤が予め奪い去られる。そして個別的な対策や「治療」だけが現実的なものとされる。「個人的な不満が一般的な不幸と切り離され機能化に反抗する普遍的概念が個々の指示対象に解体されてしまうと、各事例は扱いやすい治療可能な出来事となってしまうのである。」そして確かにその労働者はそのような個別的事情をもっていたであろうから、この「研究」は大いに現実性をもつだろう。ただしこの労働者が発したことばのもつ普遍的意味（これをその労働者は意識していなかったかもしれない）は見事にぬき去られてしまう。ここにわれわれは Erikson が identity を「操作的でない、モヤモヤした気分である。だが自分の意味や行動の決断にとって原理的なものである」という理由がわかる。専ら個々人の気分や覚悟の領域に退却した identity が「安定した自己イメージ」という契機を含むとはいかなることとなるであろうか。

確かに社会的相互作用の過程で自己イメージのコントロールが（意識的か否かにかかわらず）なされてはいるだろう。そしてモチベーションが目的に向けて解放されるには、identity への信頼は必要だろう。だが「必要だ」ということと、そのことの実現可能性とを混同してはなるまい。「シンボル環境の混乱が安定した自己イメージを必要とする」ことは否めない。だがシンボルへの郷愁は、なおさらに「必要性」によっては満たされ得ない。それが自然発生的であり、かつ特定の人間の或る張りつめた瞬間にしか訪れないようなものでもあるから<sup>(1)</sup>。

#### {IV}

次に identity という統合の力学のカナメともいえるシンボリックの世界について考えてみよう。個々の生命周期において、断片的な同化を統合するためにも、また制度的過程への参加者を統合するためにも、シンボリックの世界は identity の必須の契機といえるだろう。ただし、P. L. Berger と T. Luckmann のいうような〈水平的〉〈垂直的〉レベルにおいて考えてゆくこと——つまり社会的な客観性と主観的なもつともらしさを統合する、という意味においての〈水平的〉と、制度的に予め規定された時間的序列において、個人がその人生をたどることによって、全体を主観的に納得のいくようにする（例えばイニシエーション）という意味での〈垂直的〉——にひそむ、個人と社会との調和への期待という前提には十分に気をつけつつ検討を進めるのが我々の課題である事を忘れるわけにはいかない。

ところでシンボリックの世界は、正当化が要求される時に顕在化する。例えば一定の制度的秩序を新しい世代に受けつがせるような場合である<sup>(13)</sup>。なぜなら、「この時点においては、諸制度のもつ自明性という性格は、もはや個人自身の記憶や習慣化という手段によっては

維持しえなくなっている<sup>(13)</sup>」からだ。つまり解釈と選択の過程により、「記録」される場合である。この解釈と選択とは当然、出来事に優先順位をつけ、あるものを重視し、他のものを価値の低いものとして周辺に追いやる。人間が生得的にもつ世界開示性は、このように中心と周辺との境界を「しるしづける」というシンボリックの世界をたえず生み出す。人間は意味——秩序とカオスとのたたかいという構図における秩序形成——を、自分自身の意味を現実投企しつづける。

Berger と Luckmann に沿いながら、このシンボリック世界の機能を概観してみよう。まず第一に日常生活の至高性を正当化する。そして一つの現実から他の現実へ移行する際のショックを和らげる。第2には、マージナルな状況を、この至高の日常生活の反面として、しかし、日常生活から見れば下位のもの、併合されるべきものとして統合する。人は、マージナルな状況に迷い出た時、「現実生活」に戻る道をこのシンボリックの世界によって可能にする。第3にそれは日常生活で生じた意味のくいちがいを統合する力をもつ。勿論その統合力はシンボリックの世界以外のものでも有するだろうが、その力の大きさにおいてはシンボリックの世界ほどではあるまい。第4に、それは個人の人生の様々な段階を秩序づけ、その行為が社会的に「繰返される」保証を与えると同時にその繰返しによってシンボル自身も力を得る。その繰返しは「本質」のカテゴリーを可能にし、「正しく生きる」「本質的に生きる」ということを個人的に確認させる。自分の人生設計の正しさを一般性の高いレベルで正当化するのである。第5に、個人の主観的 identity の正しさを基礎づける。たとえば〈自分が何者であるか〉を、神の名において正当化する。または精神医学や党が彼が何者であるかを知っているというように。

第6に、最も重要な機能として「死」の意味づけをする。最も親しいもの、重要なものの死のあとに、なおかつ自分が生存しつづける支えを提供したり、自分自身の死の不安・恐怖に脅かされず日常生活を続けてゆくことができる支えをもたらし〈死の位置づけ〉がこのシンボリック世界の最重要の機能である。第7に、歴史を整序する機能をそれはもつ。記憶にとどむべきもの、未来への投企の枠組を提供するものとしてシンボリックの世界はある<sup>(13)</sup>。

ところで現代社会は、かかるシンボリック世界が崩壊、もしくは不可視的なものとなったかわりに科学—技術的に一元化された社会が現出している。しかし意味のレベルを技術的合理性にとじこめず、その操作的思考の及ばないところで構築しようという動きが生じてくることは、けだし当然のことといわねばならない。換言すれば、現代ではこのシンボリック世界が個々人の内面へと拡散され、個々人がきわめてはかなく、しかも「まがいのもの」（キツチュ）のシンボルを創出せざるを得なくなっているのである。つまり、カリスマ的要素が個々人の間に分散され、そこではきわめて浅薄ともいえる気分の上で自己正当化をはかろうとする幻影の如き者達によって構成される大衆社会が成立する。マス化した人間に抗して、自我の確立が叫ばれ、自我心理学が科学的装いのもとに道徳的説教として登場する。identity の概念はその中心をなすものの一つである。

確かに大衆社会は、自我の確立の不十分の故に批判されるべきであることは間違いないだろう。だが、自我の確立の可能性の現実的基盤が存在するか否かの検討をぬきにして、それを要求しつづけるとすれば、それは大衆社会を補完しつづける、永続化する理論に転化し

てしまうのである。

「“これこれのものはこうであると私は信ずる” という価値計画が“真理”の本質にほかならぬ<sup>(14)</sup>」とNietzscheが端的に表現した時、彼は普遍性を問題にすることそのものを疑問視する状況を、自己確信のたたかいの場として、極めてエキセントリックに提示した。肯定的identityとは支配の力をもつことである。他者のidentityの搾取を議論する地平は、否定的identityがやがては肯定的identityとして支配的地位を得る権利と、その過程としての解釈を義務づけている。「あらゆる征服、あらゆる支配は、新たな解釈である。」

E. Husserl は「エポケー」によって現実の網の目からの離脱をはかる。「世界と世界に属する経験的な主観とを現象的に排去したあとの残余として、われわれに対して純粹我 *reines Ich* が存在する<sup>(15)</sup>。」だがNietzsche が力への意志として示した肯定的 identity は矮小化され、Husserl の純粹我は「最後の人」の自己満足となる。しかし我々はたとえ「最後の人」の仕儀といわれようとも、何らかの形でシンボリック世界の回復をはからざるを得ないだろう。

そこでまず現実の多元性への注目の必要性からみてゆこう。日常生活の現実には埋没し、相対化せずに日々を生きている我々は、極めて多元的な層からなる現実には生きているにもかかわらず、記号によって伝達され易い部分だけで生活している。この交信可能な部分は「沈黙化」し、「現実」となる。そこには類型化した生活が行われる。新しい出来事は、出来事にならない。なぜなら、それはことばを介して可視又は不可視の制度にとりこまれてゆくから。

だが、現実の一元性にメスを入れ、多層性を発掘しつつ、しかもその多様性の間を単に移ろうだけであることのないように準拠枠をつくりつつ進むにはどうすればよいか。開放でありかつ閉鎖である、という二律背反を生きる構造は何か。たしかに人間はその世界開示性 *world openness* によって他の生物から区別される。だが他方個々人に先行して、相対的ではあるが、社会秩序がある。個々人の発達は予め閉鎖されている。勿論、他の生物のように完全に閉鎖されたものではないとしても<sup>(16)</sup>。

例えばMerleau-Ponty は、身体をもって、*Lebens-welt* への道を開こうとする。行動する身体はゲシュタルトを可能にする。つまり一つのゲシュタルトとしての身体が、未分化の地の上に、分化した図を浮かび上らせる。更にこのような身体は脱自的構造をもつ。「身体はいつもそれがあるところのものとは別のものである」<sup>(17)</sup>だが、様々に分離した自己を総合する主体があるのか、というアポリアは依然として残ったままである。

数多くの現実の地平は、それぞれに分離しているので、全体性を一挙につかむことはできない。身体が無数の触手を働かせて、それぞれの現実を、その形、色、匂い、概念などによってとらえようとしても、近代的自我はそれをトータルにとらえる力を失っている。張りつめた緊張の瞬間、神秘的な体験は近代以前の人々の方がはるかにもっていたにちがいない。現代の我々には断片を全体として夢みることも許されていないのだ。

しかし我々は、この断片化された世界に未知の地平がつきまとっていることに気づく。この未知が我々の視野に入ってくる機会は様々であろう。たとえば、いわゆる副次的結果という場合もあろう。つまり、はじめの意図とは異なる結果が生じ、プログラムの変更にな



まられているような場合である。以前にはかくされていた要因が表面化する場合である。宇佐見圭司氏によると、Paul Klee は『造形思考』の中で次のように言っているそうである。「私の線による造形の試みは、デッサンの対象となる表象を、線の要素の純粋な表現と結びつけることだった」と。宇佐美氏はこれを説明して次のように言う。「ここでクレーは単に目に見える対象をデッサンするために線をひくのではないといっている。線の要素の純粋な表現があくまで主体であり、それが顔というような一つの表象の場をかりて、実現されるのが肖像画あるいは自我像であるというのだ。ある特殊な対象を絵画として表現するのではなく、絵画の対象に線の純粋な造形力をおいたのである。……目に見える現象界が宇宙全体の運動過程の仮りの姿でしかないという思想……<sup>(18)</sup>。」ここには意識の網の目にかからないで、意識下に沈澱していった副次的要因の掘り起こしの過程がある。既知から未知へ、未知から既知へのこのダイナミックスは、新しいシンボリック世界の形成とその沈澱化の過程である。それは生気を失った慣習の再検討、または習慣の再構成である。

周辺部の突如とした現出とそれに伴う焦点の移動は、人間が宙ぶらりんの状態を克服しようとして現象に主観的知覚、カテゴリーをおしつけてきた、いわばつくられた現実の影の復讐といえるだろう。換言すればシンボリック宇宙は、意識下に迫りやって排除される要素（それは死、恐怖、無、混沌などであった）を地平線にみえかくれしていた状態から引きあげる、一つの祝祭的空間として現出するものである。

## 〔V〕

identity の概念は、今まで見てきたように個々人が「意味」を求めてゆくプロセスをあらわすといえる。また生活指導は子どもが自分自身の（人生の）意味を探る過程への教師による助力だともいえよう。従って identity の概念は生活指導の上で有効なそれであるようにみえる。しかしこの概念が個人と社会との調和を是とする前提の前に構築されたものであること、そしてこの前提を自明のものとしてうのみにすることが果して妥当であるか否か、を我々は前述の各節で検討してきた。

我々は「自分が何ものも意味しなくなることを恐れる。無意味とは存在しなくなる」と同義であるが故に、identity を求めることは、はじめから意味を求める過程であることを自明の理としている。しかし、人間が「何かを意味する」ということが、ありえないことで、こっけいなことだとしたら一体我々はどう振舞えばいいのだろうか。

現代の子ども達も意味を拒否し、それどころか何かを意味しはじめることにいいしれぬ不安と恐怖を感じはじめている。ナンセンスへの嗜好、深刻な本質よりも表層を好む傾向、等は、意味への拒絶以外の何ものでもなかろう。S. Beckett が「勝負の終り」でハムに言わしめていることば、「おれたち、まさか、何かを意味しはじめてるんじゃないだろうな？」は、今の子ども達にも共有されている。教師や友人、そして自分が何か意味ありげに振舞うことへの不信と冷笑は、既存のスタイルでの教育活動を停滞させ、不毛にしている。試みに子どもにむかって「お前はとうとうつもりで（どういう意味で）そんなことをするんだ!？」と、たずねてみるがよい。その子どもは答えるだろう。「そんなら、先生はどういうつもりなんですか。先生のいわんとしていることは分るけれども、それがどんな意味を本當にもっているんですか？」と。だまって答ええない子どもも、意味を求める行為への共

感は少ないだろう。彼らとて、無意味感から脱脚するべく様々の試みを、たとえ意識的でなくてもしたにちがいない。しかしシーシュポスのようにその試みは無意味へのたび重なる報告に他ならなかっただろう。死——自殺を位置づけるシンボリック世界の構築そのものが放棄される時代の雰囲気である。

近代合理主義からの脱脚、近代的意味の世界からの脱脚は多くの人々によって語られている。共同体の復権や神秘主義への回帰の主張もある。だが「最後の人」を拒否し、近代を超克しようとする個人の力業を模索する見本として、我々は Nietzsche の「ツァラトストラ」を見ることもできる。彼はシンボリックの世界、——死と再生を位置づける世界——を求めるに、深い孤独に入り、夢幻的境地に入り、中心と周辺との境界に立つ。その恐怖、嘔吐、歓喜のはげしいゆれ動きの中で、生の無意味性に「然り」を発する。

「笑っていた者は、たちまち泣いた。——怒りとあこがれのために、ツァラトストラは激しく泣いたのである<sup>(19)</sup>。」かかる感情の激発と教室とはどんなにつながるだろうか？しかも感情のたかぶりは identity 獲得には必須のものであるにもかかわらず、我々は子ども達に「よく見よ！」という。しかし「見るということ自体が——深淵を見るということでないか<sup>(20)</sup>。」教室のプログラムの中で identity の探究ができるだろうか。生活指導という名の子どもの人生へのかかわりを是認する権利は何に由来するのか？

地平に見えかくれする深淵との対話、それはまさに「幻影と謎」の凄絶な恐怖であろう。「そしてまことに、そこに見出したのは、いまだかつて私が見たことのないものだった。一人の若い牧人、それがのたうち、あえぎ、痙攣し、顔をひきつらしているのを、私はみた。その口からは黒い蛇が重たげに垂れている。……わたしのなかから絶叫がほとばしった。『噛め、噛め、蛇の頭を噛みきれ、噛め！』……さあ、わたしがそのとき見た謎を解いてくれ。最も孤独な者のみた幻影を解き明かしてくれ。……このように蛇に喉を犯された牧人はだれなのか<sup>(21)</sup>。」(傍点は Nietzsche)

我々は identity の概念が一つの施設内の教育的乃至治療的機會として扱われる時、そこには無意味感にさいなまれる現代の子どもたちをますます「最後の人間」として訓練し矮小化してゆくプロセスというイメージにつきまといわれるだろう。本当の生活指導とは、教室から子ども達を解き放つ時成立するものであるかもしれない。勿論その時は、生活指導なるカテゴリーも消滅するかもしれないが。

注

- (1) Erik E. Erikson, The Concept of Identity in Race Relations (DÆ DALUS, winter, 1966) American Academy of Arts and Science, Boston.
- (2) E. H. Erikson, Identity-Youth and Crisis, 1968, W. W. Norton & Company. Inc., New York. chap. 5.
- (3) Georges Poulet: Études sur le temps humain, Plon, 1950. 山崎庸一郎訳、筑摩書房, p. 60
- (4) Peter L. Berger and Thomas Luckmann, The Social Construction of Reality—A Treatise in the Sociology of knowledge, New York, 1966 山口節郎訳 新曜社 p. 277
- (5) P. L. Berger & T. Luckmann, 前掲訳, p. 280
- (6) 例えば、草津攻の「アイデンティティの社会学」(岩波, 「思想, No653」) などがそれであろう。
- (7) Michel Foucault, La pensée du dehors, Critique. juin 1966. 豊崎光一訳 朝日出版社 p. 13
- (8) M. Foucault, 前掲訳 p. 16

- (9) Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Suhrkamp Verlag) Frankfurt am Main, 1973 細谷貞雄訳 岩波書店 p. 202
- (10) J. Habermas, 前掲訳, 第II章§5より
- (11) 全上 p. 195
- (12) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press. 1969. chap. 4. なお引用は生松敬三訳を使わせていただいた。
- (13) P. L. Berger & T. Luckmann, 前掲訳, 第II部第二章の1
- (14) K. Schlechta: *Friedrich Nietzsche Werke in drei Bänden, Dritter Band*, S. 556
- (15) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. erstes Buch* § 57. *Husserliana Bd. III*.
- (16) P. L. Berger & T. Luckmann, 前掲訳 p. 82-91
- (17) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 231
- (18) 宇佐美圭司「全体性を求めて——クレーへの逆流」「カイエ」1979年10月号（冬樹社）
- (19) ニーチェ「ツァラトストラはかく語りき」手塚富雄訳（中央公論社，世界の名著）p. 239
- (20) 全上 p. 242
- (21) 全上 p. 244

（昭和54年10月31日受理）